



Chronos- Revue d'Histoire de l'Université de Balamand, is a bi-annual Journal published in three languages (Arabic, English and French). It deals particularly with the History of the ethnic and religious groups of the Arab world.

Journal Name: Chronos

ISSN: 1608-7526

Title: At the Crossroads of Multiple Interests, the Pilgrimage Sites at Hardin and Annaya (Mount Lebanon)

Author(s): Christiane Sfeir

To cite this document:

Sfeir, C. (2019). At the Crossroads of Multiple Interests, the Pilgrimage Sites at Hardin and Annaya (Mount Lebanon). *Chronos*, 27, 103-121.
<https://doi.org/10.31377/chr.v27i0.406>

Permanent link to this document: DOI: <https://doi.org/10.31377/chr.v27i0.406>

Chronos uses the Creative Commons license CC BY-NC-SA that lets you remix, transform, and build upon the material for non-commercial purposes. However, any derivative work must be licensed under the same license as the original.



LES ESPACES DE PÈLERINAGE À HARDINE ET À ANNAYA (MONT-LIBAN) AU CARREFOUR D'INTÉRÊTS MULTIPLES

CHRISTIANE SFEIR¹

Introduction

Au début du printemps 2008, la béatification d'un nouveau saint, le frère Jacques Haddad, est célébrée au centre-ville de Beyrouth. C'est le quatrième saint maronite qui s'ajoute à la liste des bienheureux libanais canonisés : Charbel Makhlouf, Rafqa ar-Rayes et Nimatullah Kassab al-Hardini. Deux ans plus tard, en juin 2010, le frère Stéphane Nehmeh est béatifié à son tour. Ainsi, en moins d'un siècle, cinq religieux issus de la communauté maronite sont sanctifiés par Rome.

Ces béatifications et canonisations de maronites issus du Mont-Liban induisent des pèlerinages organisés par des associations ecclésiastiques et de bienfaisance, d'écoles, ou de groupes sociaux. Messes et processions spectaculaires attirent des foules, et l'espace s'en trouve souvent profondément affecté. Ainsi, tout phénomène surnaturel serait suivi d'une action humaine qui affecte le lieu de cette manifestation ; les lieux de pèlerinage en seraient l'exemple heuristique. Le déplacement des pèlerins dessinerait alors une nouvelle géographie du fait religieux qui s'exprime par une transformation visible du paysage, car le sacré est toujours lié au religieux et par la suite aux hommes (Frund 1999).

Les lieux de pèlerinage peuvent être classés en trois catégories (Deshayes 2007) : les lieux où a vécu le fondateur de la voie spirituelle en question ; le lieu où l'un de ses disciples a vécu ; enfin, les lieux animés d'une présence divine particulière. Au Liban, s'ajoutent d'autres facteurs : une vision surnaturelle signalée, le village natal, ou encore le lieu du décès d'un saint, et qui sont

¹ Institut des Beaux-arts, Université Libanaise, et UMR 8185 (Espaces, Nature et Culture), ParisIV-La Sorbonne.

autant d'occasions pour que des foules se dirigent vers ces lieux. La question de la confession même des pèlerins se pose, d'autant plus que le Liban est un pays multiconfessionnel. S'agit-il de pèlerins d'une même confession et qui visitent « leurs » lieux, ou est-ce un phénomène qui touche plusieurs des communautés à la fois ? Nour Farra-Haddad (2010) a étudié la question au plan social : la permanence du pèlerinage serait un phénomène qui évolue selon l'attraction fondée sur la croyance théurgique qui consiste à régler un rapport d'échange avec le saint, un « vœu » contre une « faveur ». Cette faveur pourrait être accordée aussi bien à un musulman qu'à un chrétien, ce qui donne un sens original à certains lieux sacrés visités par des pratiquants de religions différentes, des rituels particuliers s'appliquant à un même espace. Pour les maronites, ce sont des prières, cantiques et récitations de textes saints, souvent accompagnés de musique diffusée par haut-parleur, qui signalent le pèlerinage ; pour des musulmans visitant ces mêmes lieux, les modalités sont différentes.

Albera Dionigi (2005) propose une autre lecture sur les centres de pèlerinage partagés par plusieurs religions. Trois approches d'analyse seraient possibles : le rituel, l'abolition des distinctions et les interprétations différentes. Certains sites de pèlerinage seront alors avantagés quant à l'accueil pluriconfessionnel de fidèles : Notre-Dame de Harissa par exemple est le lieu emblématique de ce genre de visites ; Saint-Charbel et Notre-Dame de Béhouate entreraient aussi et à peu de choses près dans la même catégorie. Mais dans tous les cas de figure, c'est souvent l'espace public qui est le lieu de la manifestation de la foi. Nour-Farra rappelle par exemple que la marche vers le lieu de culte est un rite très répandu chez les chrétiens comme chez les musulmans. La réflexion sur la question du pèlerinage en situation de modernité religieuse a également été traitée par Christian Décobert, qui pense cependant qu'il est difficile de définir le pèlerinage dans le monde arabe comme un « espace public » (Décobert 2010).

En prenant le cas de Béhouate comme exemple, Emma Aubin-Boltanski (2010) analyse la création d'un lieu de pèlerinage interreligieux dans ce village, suite à une apparition mariale à un enfant musulman sunnite. Le pèlerinage acquiert alors une dimension qui dépasse les limites géographiques de l'espace en question et l'évènement peut alors être placé dans son contexte politique et social ; la lecture nationaliste du succès du lieu prend alors tout son sens. Une autre lecture peut être proposée autour de la visite au Liban du prêtre canadien

Emilien Tardif², qui fut convié à célébrer des messes durant lesquelles un grand nombre de miracles fut constaté. Son passage au Liban provoqua des déplacements de foules incomparables.

Comme les rapports de domination demeurent horizontaux dans la religiosité contemporaine, les pèlerins sont des acteurs intégrés dans l'interaction sociale, dans le politique et dans la sphère économique. Le pèlerinage serait le lieu d'exposition des structurations sociales, de la compétition entre les forces politiques et religieuses. Dans cet ordre d'idées, nous pouvons alors affirmer que certains sites du Mont-Liban, projetés comme lieux majeurs de la vie d'un saint particulier, seront mieux aménagés que d'autres. Il faudra alors s'interroger sur les modalités de la sacralisation, et comment et pourquoi certains sites réagissent différemment à la présence de lieux saints nouvellement « inventés ». Cependant, la transformation des sites, suite à une canonisation, ne s'opère pas partout de la même manière, ni à la même vitesse et intensité. Deux sites ont été choisis pour illustrer ces mutations différentielles : le village d'Annaya, associé à saint Charbel, a connu un développement rapide quoique désordonné, tandis que le village de Hardine est resté dans l'oubli malgré son association avec le saint Nimatullah Kassab al-Hardini.

Lieux de pèlerinage et violence

L'émergence de lieux de pèlerinage au Mont-Liban n'a pas attendu les décisions de Rome : elle doit être mise en relation avec les logiques internes d'une communauté affectée par une guerre civile aux ramifications confessionnelles profondes. Pour Claval (2008), quand les hommes se trouvent devant une difficulté, il y a un retour au religieux ; ce fut le cas des maronites durant la dernière guerre civile (1975-1990). Ainsi, durant les moments de violence au Liban, des témoins ont rapporté des visions de statues de la Vierge qui tournaient sur elles-mêmes, de l'huile qui coulait d'images de saints, voire des mains qui saignaient... Les croyants y ont vu des messages divins qui ont justifié un pèlerinage vers ces lieux surnaturels. Certes, il ne s'agit pas de déplacements d'individus dans une relation verticale et directe avec le divin, mais bien un phénomène de masse, une forme de « contagion » se transmettant horizontalement d'un croyant à un autre.

² Émilien Tardif, prêtre d'origine canadienne, missionnaire et prédicateur, participe à des groupes de prière à travers le monde pendant lesquels des guérisons sont observées. Un procès de béatification est ouvert en 2007 (www.fr.wikipedia.org/wiki/EmilienTardif).

Dans une région aussi complexe que le Proche-Orient, les conflits politiques ou les crises sociales s'expriment très souvent à travers le religieux. Pour le cas spécifiquement libanais, le poids démographique des chrétiens a connu une baisse significative depuis l'Indépendance du pays, et la situation actuelle des maronites est loin d'être celle qui prévalait durant le Mandat français, surtout après la guerre civile de 1975-1990. Une nouvelle distribution géographique s'y est dessinée, suite à des migrations internes (Bourgey 1985). Par la suite, les accords de Taëf (1989) ont réduit la force politique des maronites, en donnant plus de pouvoir aux deux communautés chiite et sunnite (Corm 2005). À ce fait, s'ajoute la forte émigration des chrétiens vers l'Occident ou vers les pays du Golfe arabe. La communauté maronite se dit maintenant en situation de défense et se trouve aujourd'hui confrontée à des enjeux régionaux qui répondent mal aux intérêts « historiques » jadis exprimés au moment de la création du Grand Liban ou au moment de l'Indépendance. Les structures miliciennes d'autodéfense qui s'étaient constituées pendant la guerre civile disparaissent à partir de 1996 (Messara 1996) ; actuellement, la population maronite est profondément divisée, avec deux courants politiques³ s'opposant farouchement, et le petit clergé contestant régulièrement sa hiérarchie. Autant de facteurs contribuant au désarroi de la communauté.

C'est dans ce climat d'incertitude que les béatifications prennent tout leur sens : la reconnaissance d'un saint ou la présence d'un événement surnaturel à caractère religieux est à mettre en relation avec les conséquences des déplacements de masse ou de l'angoisse collective. La dimension géographique de ces déplacements souvent forcés, l'évolution des pratiques socioculturelles, des rituels, des comportements des pratiquants et de leurs raisons, doivent être placées dans leur contexte temporel.

Des sites et des saints

Une enquête a été menée auprès de soixante-huit personnes de confession maronite habitant le Kesrouan, pour saisir la fréquence de leurs visites aux sites sacrés du Mont-Liban. Les résultats ont confirmé la constance, la régularité et l'engagement aux rites liés à ces pèlerinages.

³ Les chrétiens sont actuellement divisés entre les partisans du général Aoun, alliés au Hezbollah, et les Forces Libanaises qui regroupent les partisans de Samir Geagea, lui-même allié au parti al-Moustaqbal (« Futur »). Le Hezbollah, (le « Parti de Dieu ») a la structuration solide et il est soutenu par l'Iran. Le parti al-Moustaqbal est dirigé par la famille Hariri.

	Annaya	Hardine	Harissa	Béchouate	Kfifane
Une fois la vie	10,3	75,0	1,5	47,1	26,5
Une fois tous les 2 ou 3 ans	19,1	14,7	2,9	22,1	36,8
Une fois par an	61,8	10,3	75,0	29,4	29,4
Deux fois par an	7,4	0,0	14,7	1,5	7,4
Plus de deux fois par an	1,5	0,0	5,9	0,0	0,0

Tableau 1 : Fréquentation (en %) des lieux de pèlerinage du Mont-Liban
(Enquête personnelle, effectuée en avril 2009)

Les résultats obtenus nous apprennent que le site le plus visité est Harissa (75%), avec Annaya en seconde position (61,8%), Kfifane et Béchouate en troisième position (29,4%) ; et Hardine le moins régulièrement visité par an (10,3 %) ; par contre, 75 % des fidèles visitent Hardine une fois dans leur vie, Béchouate est au second rang (47,0 %), ensuite Kfifane (26,4 %). Annaya (10,3 %) et Harissa seraient les sites vers lesquels on revient toujours au moins une seconde fois (1,5 %).

Ces chiffres illustrent, en partie, l'engouement pour certains sites, et a contrario, l'oubli d'autres. Pourtant, la sacralité absolue des sites est comparable : aucune aura d'un saint ne serait « supérieure » à celle d'un autre. Néanmoins, l'espace porte la trace de l'affection ou de la désaffection des pèlerins pour chaque lieu.

Le village d'Annaya : un espace très fortement affecté par les flux de pèlerins

Le village d'Annaya-Kfarbaal est dans le qada de Jbeil, à 54 km de Beyrouth. Village auparavant chiite, Annaya est devenu chrétien au début du XIX^{ème} siècle (Heyberger 2002). Ce village fait partie des sites associés à saint Charbel. À ce titre, ceux-ci sont « sacrés » pour ceux qui les visitent. L'histoire de la sainteté de Charbel Makhoul débute à sa mort en 1898 : plusieurs semaines après son enterrement, à même la terre selon la règle chez les moines, des lumières jaillirent de sa tombe. Quatre mois plus tard, on procéda à l'exhumation de son corps resté intact (Heyberger 2002). Placé dans un caisson, puis dans une châsse, son corps laissa couler un liquide rougeâtre pendant plusieurs années, ce qui provoqua un afflux régulier de fidèles, puis un procès de béatification ouvert en 1925. Au début des années 1950, un liquide visqueux suinta encore du mur qui fermait sa tombe. La réouverture

du tombeau dévoila un corps toujours intact. 2200 miracles en deux ans furent signalés et une dévotion populaire très intense fut lancée (Heyberger 2002). Avec le miracle qui accompagna sa mort, le site devint un lieu de pèlerinage très visité par des croyants et par des curieux venus des quatre coins du monde.

Depuis la béatification du saint en 1965, et pendant la période du procès de canonisation, le pèlerinage d'Annaya était déjà bien en place. Jusqu'à la fin des années 1980, le caractère spirituel et l'ambiance recueillie du lieu avaient été préservés. Mais depuis, le dévotionnel a cédé la place au religieux commercial. Le site est actuellement composé de plusieurs édifices dont le monastère de saint Maron qui constitue l'élément principal, avec son église et son musée. À l'ouest de ce couvent, un sentier pédestre mène à une esplanade dallée qui s'étale devant la chapelle des saints Pierre et Paul. À gauche et à l'arrière de la chapelle, se trouvent les vieilles cellules des ermites dont celle du père Charbel. Sur la route entre l'ermitage et le couvent, se trouve l'église de sainte Anne, mère de la Vierge, et de saint Youakim. Le nombre grandissant de visiteurs incita l'Ordre des Maronites à entreprendre la construction en ce lieu d'une troisième église, au nord-est du monastère et où tout le confort matériel est assuré : une distribution gratuite d'huile sainte et d'encens, des ventes de souvenirs et de livres, des restaurants et des facilités d'accès au parking. La journée de prière se termine généralement par une visite de tout ce site, qui est entouré de forêts de cèdres, de vergers et de potagers.

Progressivement, les pèlerinages ont pris un rythme systématique, scandé par des dates régulières : le 22 du chaque mois, chaque vendredi soir, les trois dates-clés de la naissance du saint, la fête des saints Pierre et Paul et celle de la mémoration du sacrement de son ordination. Les prières, encadrées en grande partie par des personnes présumées recevoir des signes et des appels divins, sont célébrées à ciel ouvert, et l'espace réservé pour le culte dépasse la cour du monastère jusqu'à occuper routes attenantes et autres espaces publics, ce dynamisme brouillant les limites entre l'espace sacré et l'espace profane. Le site recevrait chaque année plus de quatre millions de pèlerins, avec un million deux cent mille cérémonies de première communion et neuf cents baptêmes⁴. Cette affluence affecte tout naturellement le village de Annaya lui-même. Avec la sanctification, son développement a largement modifié son caractère rural. Plusieurs hôtels et restaurants de style moderne, des snacks et des parkings envahissent l'espace sans aucune prise en compte du caractère autrefois pittoresque du cadre. Rien de l'environnement actuel du couvent ne rappelle plus le milieu où le moine passa seize ans de vie communautaire.

⁴ Chiffres recueillis lors d'une enquête personnelle en 2009.

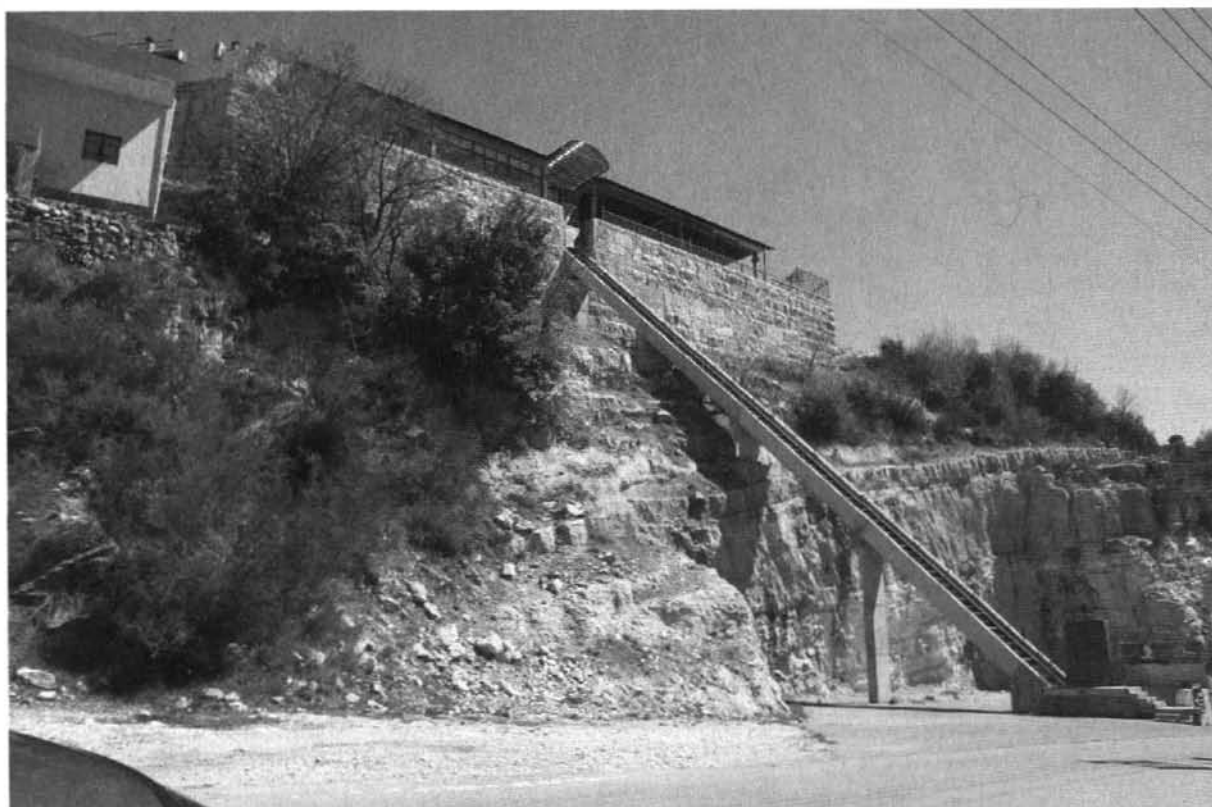


Fig. 1 : L'entrée au village du monastère d'Annaya : une gestion matérielle qui contraste avec le recueillement d'un pèlerinage. Un paysage modifié par une technologie brutalement installée : ici, un escalator (Photo C. Sfeir, 2007)

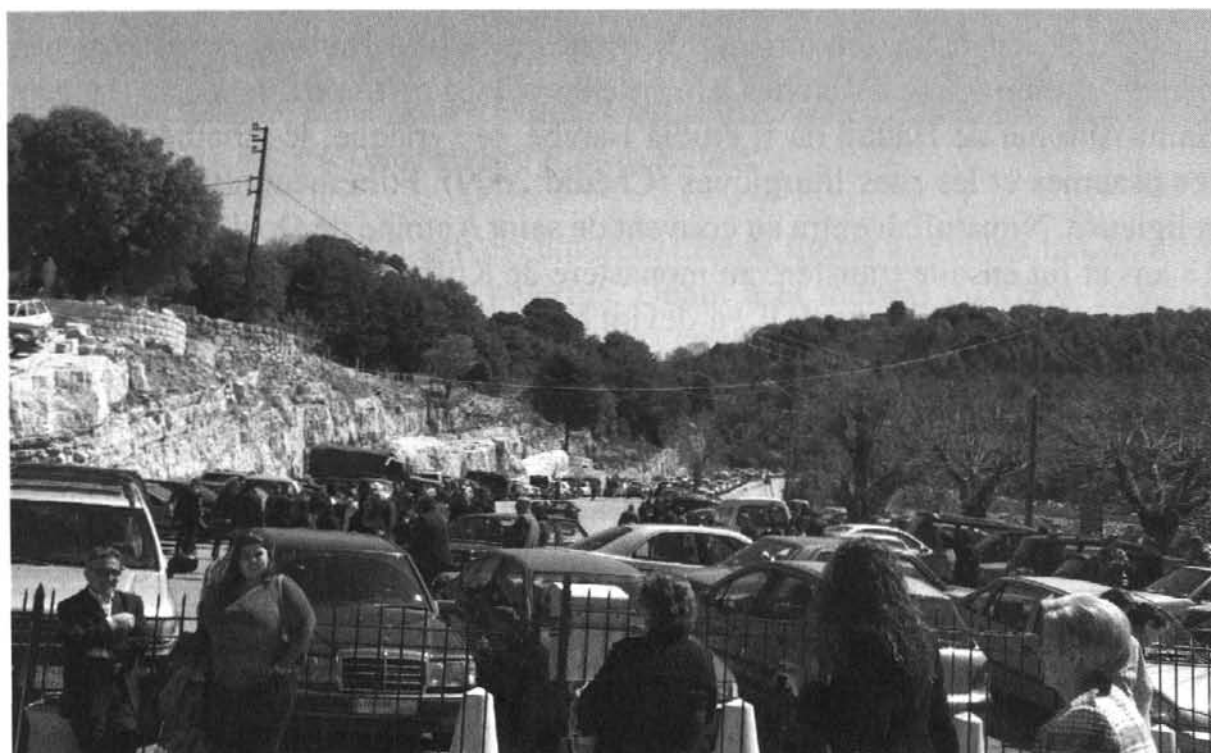


Fig. 2 : Le parking du couvent d'Annaya (Photo C. Sfeir, 2007)



Fig. 3 : Annaya : le couvent de saint Maron (Photo M.-A. Sfeir, 2008)

Le village de Hardine : le contre-exemple

Nimatullah Kassab al-Hardini est né en 1810 à Hardine de parents très pieux. Il commença ses études à l'école du village et les poursuivit au couvent Saint-Antoine de Hadad où il étudia l'arabe, le syriaque, les mathématiques, les psaumes et les rites liturgiques (Chédid 2009). Fortement attiré par la vie religieuse, Nimatullah entra au couvent de saint Antoine de Qozhaya à l'âge de 18 ans et fut ensuite transféré au monastère de Kfifane où il fut ordonné prêtre en 1835. Dix ans plus tard, il en devint le supérieur général, mais mourut en 1858 d'une maladie à l'estomac, à l'âge de 50 ans. Après sa mort, des guérisons miraculeuses lui furent attribuées. En juillet 1997, le pape Jean-Paul II l'éleva au rang de bienheureux, après la confirmation d'un cas de guérison totale de leucémie. Un an plus tard, il fut canonisé à Rome. En 2004, il fut enfin déclaré saint pour avoir guéri Rose Saad qui recouvra la vue.

Également touché par la béatification du saint, le village de Hardine n'a paradoxalement pas connu de développement remarquable, la raison étant imputée à plusieurs facteurs politiques, sociologiques et économiques. Une première explication viendrait du fait que le village avait des atouts stratégiques (Salanville 1969), qui lui ont valu d'être la cible des troupes

syriennes, installées sur une colline proche durant la guerre libanaise. D'autre part, le village fut frappé de plein fouet par l'émigration, la population actuelle se limitant à quelques dizaines de familles en hiver. Ces facteurs ont contribué à freiner tout projet de développement, la municipalité n'ayant pas au surcroît pu, ou su, instaurer une politique d'incitation au développement d'activités touristiques en tirant profit de l'irruption du sacré dans le village. Pourtant, la présence de grottes préhistoriques, d'un temple dédié à Mercure, de plus d'une cinquantaine de sépultures rupestres antiques et d'une trentaine de monastères, églises et ermitages historiques représentait un atout supplémentaire pour le développement du tourisme local que le nouveau pèlerinage religieux.

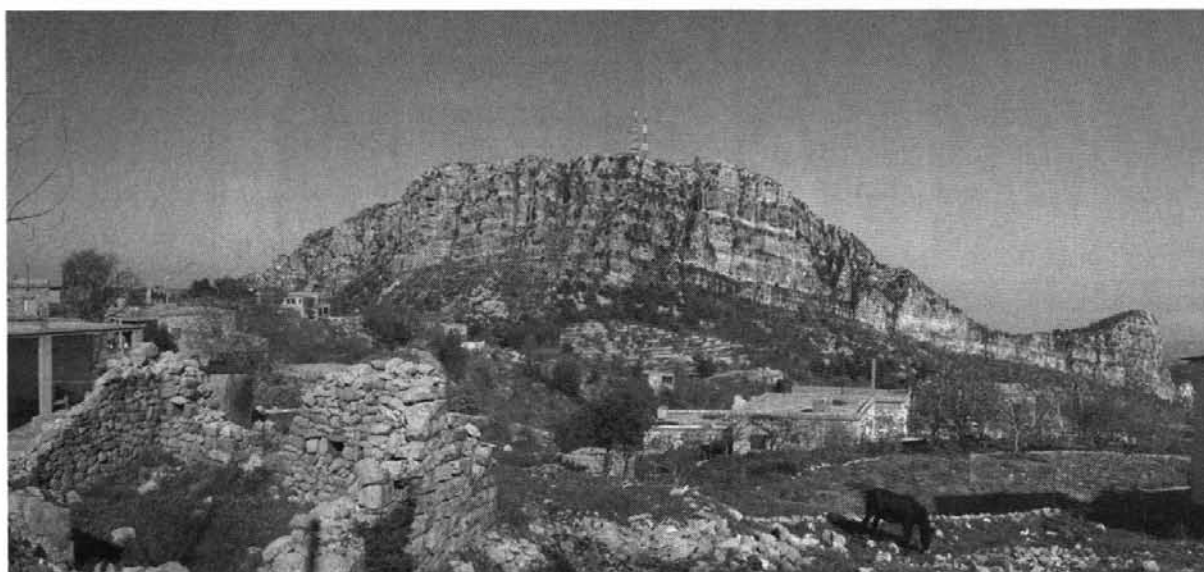


Fig. 4 : La colline isolée de Hardine (Photo J. Yasmine, 2003)

Une seule tentative, privée, eut lieu. Elle se limita à la construction d'un petit hôtel pour accueillir les pèlerins. Quant à la maison où vécut le saint, elle fut transformée en une petite église et en un musée modeste pour exposer des artefacts trouvés sur le site. De leur côté, les autorités religieuses se sont également désintéressées de ce village solitaire.

Pourtant, un peu plus au nord, la vallée de la Qadicha fut décrétée depuis l'Indépendance comme « la vallée sainte » du Liban, sans qu'elle n'ait jamais produit le moindre saint⁵. Ce qui plus est, une stratégie d'intégration de cette vallée dans une mise en valeur paysagère du territoire a abouti à la placer sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO. Sans doute, faut-il y voir

⁵ Des manuscrits maronites du XVI^e siècle affirment cependant que sainte Marine y aurait vécu, à côté de l'actuel monastère de Quannûbin, le siège du patriarcat maronite (Heyberger 1998).

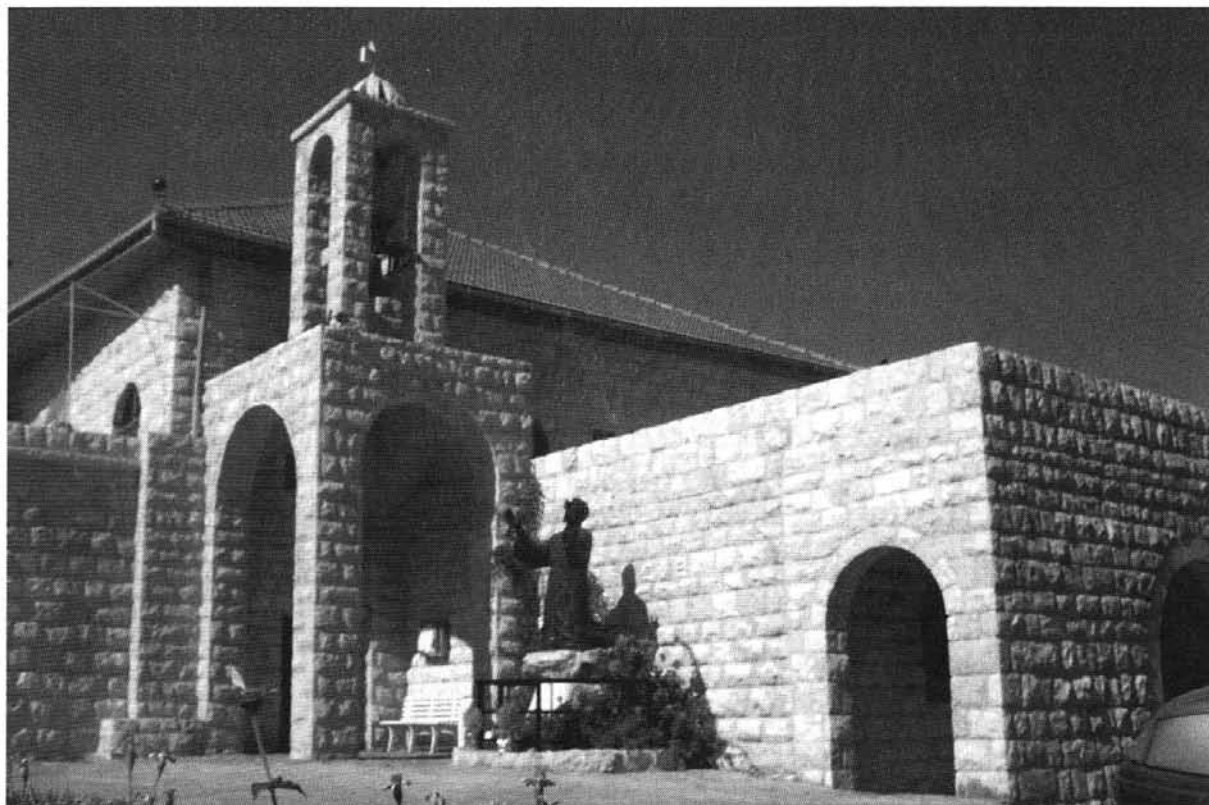


Fig. 5 : Hardine : la maison du bienheureux transformée en musée modeste et église
(Photo C. Sfeir, 2008)

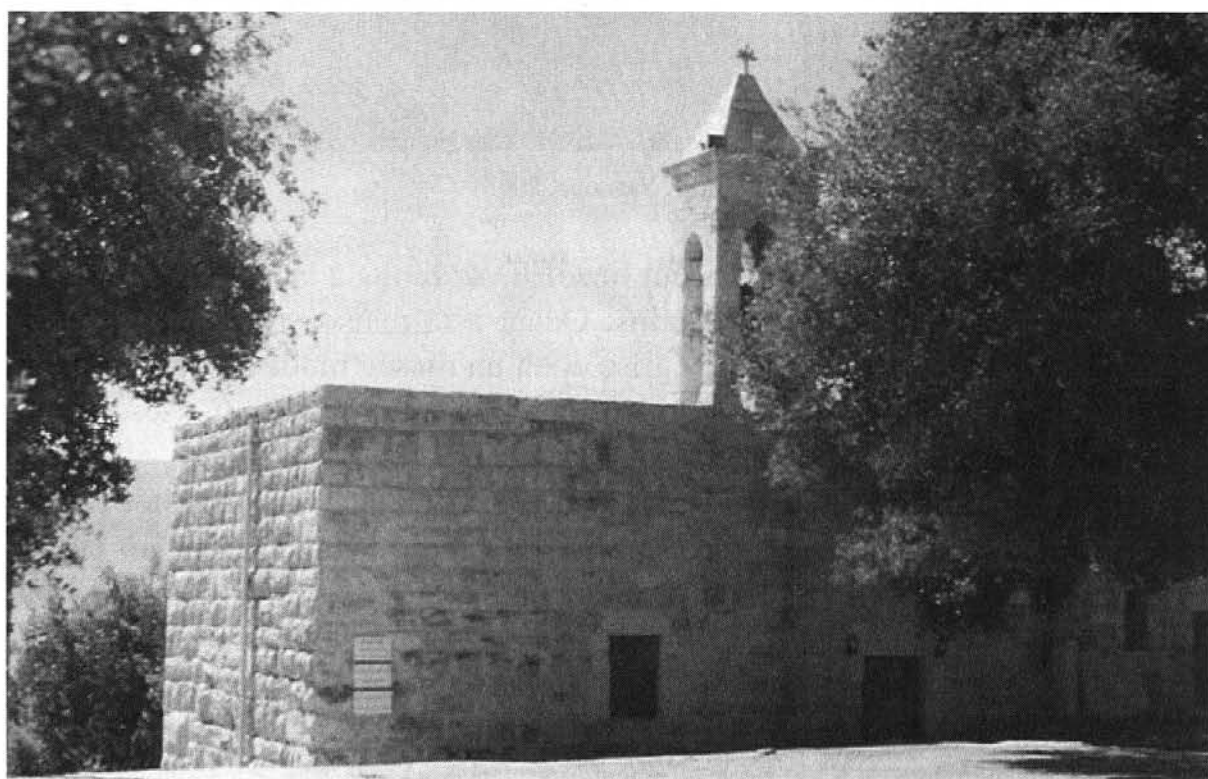


Fig. 6 : Hardine, l'église Mar Takla (Photo R. Bassil, 2003)

une sacralisation voulue, voire inventée, de l'espace en question, et qu'il faut mettre en relation avec l'histoire particulière des différents groupes chrétiens rivaux qui ont habité la montagne.

Pour en revenir à nos deux exemples, se pose alors la nécessité d'interroger les enjeux et les représentations des acteurs de la sacralisation de l'espace et de son aménagement pour le mettre en valeur, ou du moins pour le rendre attractif aux pèlerins. Au Liban, comme ailleurs, la dimension politique n'est jamais loin dans la prise de décisions concernant l'espace religieux.

Le fait religieux au Liban : un amalgame du religieux et du politique

Le fait religieux au Liban a surtout été traité dans son contexte politique et sa logique d'organisation territoriale liée aux confessions. D'autres approches ont cependant été tentées : Thom Sicking (2002) signale par exemple que « Dans quelques villages libanais on peut trouver une vingtaine d'églises : nombre qui dépasse largement le besoin de lieux de culte calculé en fonction du nombre de fidèles. Il est fréquent que chacune de ces familles construise son église, où viennent prier leurs membres et alliés ». Nous y voyons une des explications possibles de l'émergence de lieux de pèlerinage performants.

À une autre échelle, les paysages sacrés sont à la fois la résultante de l'interaction de l'humain avec la nature, mais aussi des représentations de cette symbiose. Certains sites ramènent la mémoire des hommes à des croyances et témoignent d'une exceptionnelle relation spirituelle entre l'homme et la nature ; ces sites secrètent alors des lieux sacrés qui forgent l'identité collective des populations. C'est « l'agencement des interprétations culturelles et des fonctions sociales autour des expressions et des symboles religieux » (Abbruzzese 1999) qui créent le sens « sacré » donné à ces sites. Bien qu'« Un signe n'est jamais signe que pour des personnes données et dans un contexte donné » (Kunkenberg 1996), tout ce qui « signifie » se crée à partir du prisme de celui qui veut lire son sens.

Le rôle des politiques publiques et privées

Mais au-delà de ces liens, relevant somme toute du pur domaine du spirituel, il faudrait également regarder du côté des facteurs économiques et politiques. « Les mobilisations actives des églises sont en voie de reprendre

leur rôle d'encadrement pastoral et social et pour retrouver leurs biens... En Roumanie, la foi structure l'espace » (Vernicos-Papageorgiu & Rey 1994). C'est ce que nous retrouvons dans le Mont-Liban d'aujourd'hui : la volonté du politique local et du secteur privé à activer le retour en force des pratiques religieuses. Une véritable frénésie de constructions de lieux de culte est en effet partout visible, tant du côté des chrétiens que de celui des musulmans.

Pour les maronites, d'une part, c'est l'Église présente et active, qui s'approprie un pouvoir légitime de hiérarchisation en procédant à l'organisation d'événements religieux précis, et, d'autre part, ce sont les chefs des partis politiques à coloration maronite qui, à travers leurs discours et positions, associent religion et politique, afin d'affirmer la présence chrétienne sur l'espace en question. Quand des événements surnaturels, des déplacements mystiques et la fondation spontanée de lieux sacrés sont déclarés conformes à la foi par l'Église, le marquage du territoire a lieu. Dans cette perspective, la sacralisation répond à des stratégies menées soit par le pouvoir ecclésial, soit par un pouvoir politique. Dans tous les cas, les deux sont liés par le même intérêt : « la volonté de tous d'être reconnus en inscrivant leur signature dans l'espace » (Claval 2003).

Chez les maronites, la fusion des intérêts du religieux et ceux du politique date de 1904, avant même la création du Grand-Liban, quand, soutenue par la bourgeoisie maronite, la direction spirituelle et politique de la communauté tout entière fut confiée au patriarche. L'intention d'installer un monument religieux au sommet d'un relief qui domine la baie de Jounieh se concrétisa par l'inauguration de Notre-Dame de Harissa en 1908. Ce lieu symbolique de pèlerinage prit rapidement une signification plus large, exprimant une force et une idéologie politiques claires. En 1971, une nouvelle basilique, dont la taille dépasse de loin le sanctuaire primitif, renforça cette détermination de marquage territorial. Des messes traditionnelles commémorant les martyrs des Forces Libanaises (la milice dominante durant la guerre civile de 1975-1990) se distinguent par la participation de dizaines de milliers de personnes et d'une importante mobilisation populaire. Cette participation massive répond au besoin de s'affirmer sur le terrain⁶. L'événement est toujours couronné par des discours politiques à idéologie autonomiste, et les images géantes des cadres politiques assassinés et placées près de l'autel renvoient à une lecture

⁶ Voir par exemple Baaklini S., 2006, *Marée humaine à la messe annuelle des martyrs des Forces libanaises à Harissa*, <http://pattyparis.spaces.live.com/blog/cns!6B53F0E29B78B1F0!2608.trak>, 9-25-2006.

de conflits politiques au prisme de l'actualité religieuse. Même les symboles religieux sont manipulés : l'emblème des Forces Libanaises, une croix à la forme particulière et de couleur rouge, signale l'irruption de la dimension politique dans le religieux⁷.

« Rituel, culte, mysticisme, communion : ce sont quatre grandes manifestations du sacré dans l'histoire de l'humanité » (Guitton-Lanquest 1995). Le phénomène de pèlerinage et de ses composantes nous amène à chercher qui est derrière ces déplacements collectifs : la dimension politique de ce fait religieux n'est pas à négliger. Elle est le résultat d'enjeux multiples, et les sous-entendus politiques visent à la volonté de se prouver, d'exister, ainsi qu'à la construction de la mémoire collective autour d'événements passés ou présents.

Nous rejoignons ici les idées de Jaffrelot (2004), pour qui le pèlerinage (hindou) aurait des conséquences d'ordre social sur les pèlerins : une des raisons à la base de leur choix. Il définit la logique du pèlerinage comme une « collection d'individus transcendant les divisions statutaires internes au groupe et, en même temps, une catégorie contraignante répondant à une identité particulière ». Le pèlerinage marquerait un effacement des classes sociales pour produire l'émergence d'un sentiment de groupe. Il serait un moyen de libérer l'individu des contraintes quotidiennes. L'absence de toute distinction entre les représentants du secteur privé ou public et entre les simples dévots en serait la preuve. Les traditions religieuses auraient également une influence sur le social par la manipulation des symboles religieux.

C'est donc dans ce contexte que se pose la question du sens des sites sacrés au Liban. Le sacré sera toujours lié à un site, un bâtiment, un édifice religieux, à un saint... Autrement dit, le saint agit sur le paysage. La question du caractère « éternel » de cette sacralité est posée, comme l'est celle de l'authenticité de la dimension spirituelle des lieux sacrés. Par ailleurs, le lissage de la frontière entre le sacré et le profane semble partout se développer : Annaya, Notre-Dame de Bechouate, Notre Dame de Harissa au Liban ; Maaloula en Syrie ; et Lourdes en France.

L'exemple de Hardine rend possible l'analyse de cette confusion de genres entre le privé, le public, le religieux, le politique et la foi.

⁷ Inspirée des croix orientales, la croix des Forces Libanaises renvoie à trois explications : le rouge est le signe du martyr et de la gloire ; la croix est le signe de leur douleur à travers l'histoire ; la base tronquée de la branche verticale de la croix symbolise la force et la volonté des chrétiens libanais et le maintien de la croix plantée dans cette région du monde.

Hardine, Annaya et leurs saints

Au Liban, bien que la religion soit imposée à l'individu avant même sa naissance, dépendre d'une des multiples confessions du pays renvoie à un besoin de s'identifier et de se reconnaître le droit de pouvoir choisir. Alors, la « production de saints » est une réaction au besoin exprimée par des Libanais chrétiens de se sentir protégés par une force supérieure, un besoin de sécurité, une fuite en avant, un espoir perdu : le lieu sacré matérialise ces angoisses et cette demande. Ainsi, des paysages sacrés associés à des reliques et à des bâtiments religieux partagent des particularités : les couvents, témoins de l'histoire du christianisme sont toujours situés sur le haut d'un relief isolé et à l'écart des lieux habités. Ces constructions, dont la plupart est toujours en fonction, matérialisent et symbolisent un pouvoir : c'est le paysage sacré imposé par l'Église sur le reste de la société. Mais ce paysage sacré évolue aussi en mêlant des composantes géographiques, sociales, ethnologiques et politiques.

Cette construction du paysage sacré est d'autant plus arbitraire que les données objectives sur le « sacré » sont absentes ou lacunaires. Ainsi, l'origine même de la sainteté de Charbel Makhlouf est malaisée à retracer, car les hagiographies sont rares et incomplets. Un fait qui rendrait la tâche de « fabrication » plus aisée selon Heyberger (2002) : « ce vide facilite la construction d'un discours stéréotypé chargé de démonstrations identitaires, d'un côté catholiques, d'un autre nationales maronites ». Ainsi, la canonisation du saint en 1977 coïncidait avec une période critique du concile Vatican II et aussi avec les premières difficultés constitutionnelles intercommunautaires au Liban : le pays sortait de la première phase d'une guerre qui allait durer jusqu'en 1990. La « fabrication » de ce héros chrétien coïncide ensuite avec l'émergence de figures charismatiques des autres communautés et des autres pays comme l'Ayatollah Khomeiny dont les portraits immenses couvrent les murs en Iran, ou bien les cheikhs soufis égyptiens, ou bien encore des figures de juifs marocains d'Israël (Mayeur-Jaouen 2002). À cela, il faut ajouter que ce qui particularise ce saint des autres saints catholiques, ce serait son modèle de « sainteté orientale », sa pratique de l'ascétisme du désert, une tradition préservée par les rites orientaux, une sorte de revanche du christianisme oriental sur le latinisme. Le pape Paul VI, en évoquant les anciennes traditions monastiques orientales, ouvre la voie vers une nouvelle donne religieuse, dans laquelle le Liban serait appelé à jouer un rôle central et qui ferait du bienheureux Charbel un symbole de l'œcuménisme oriental de l'Église, notamment catholique.

Quant à Hardine, plongé pendant longtemps dans le sommeil, ce village se réveille le 11 mai 1998 avec la béatification du saint Nimatullah Kassab al-Hardini. Toutefois, les habitants des lieux manquent toujours de motivation et de moyens : c'est ce qui explique que ce saint soit resté marginal, quand bien même le site a été reconnu « sacré ». Ce qui n'empêche pas la visite du lieu de la naissance du saint par plus de soixante-dix personnes par jour tous les étés, et 150 à 200 personnes en fin de semaine, justifiant par ailleurs l'ouverture de fast-foods.

Mais ce développement reste timide en comparaison avec les sites de saint Charbel et de sainte Rafqa, car Hardine manque d'infrastructures d'accueil des pèlerins. Les efforts des Hardinois se concentrent plutôt sur la restauration des lieux emblématiques du village, ceux-ci étant encouragés et subventionnés par le patriarcat et par quelques mécènes parmi les émigrés. Une trentaine de monuments est déjà restaurée : lieux de prière, ermitages, monastères, églises et chapelles votives. Cette marque « religieuse » fait que les visites à Hardine, quand elles ont lieu, se transforment en de vrais pèlerinages.

Le développement des villages qui ont connu « l'invention » d'un saint s'avère être lié à un système d'acteurs publics-privés, qui justifient la construction du « sens sacré » des lieux. Le système d'acteurs ayant à la base une certaine dimension politique, ce sont les acteurs locaux, les maires, mais parfois aussi des zaims (des personnalités locales) qui financent les projets, profitant du sentiment religieux et induisant la transformation du lieu en site de pèlerinage. La route d'Annaya (saint Charbel), le village de Deir el-Ahmar et Notre-Dame de Béhouate sont des lieux qui ont connu de telles transformations, grâce à l'action complémentaire, pour ne pas dire partenariale, entre le public et le privé.

Conclusion

Alors que l'identité de l'Église catholique en Occident court un risque d'effacement devant, d'une part, la sécularisation et la montée en puissance de l'islam, des évangélistes et de nombreuses autres sectes de l'autre, une partie de chrétiens d'Orient, les maronites, pratiquent le marquage identitaire territorial et confessionnel. Soutenus par Rome, des événements surnaturels sont officialisés par les deux pouvoirs ecclésial et politique et sont souvent adaptés pour étayer une stratégie de développement territorial. Se créerait alors un engagement actif de la part de l'Église qui semble se rallier aux acteurs

politiques pour des actions communes de recomposition territoriale, mais à finalités distinctes. Pour les premiers, l'objectif aurait un caractère identitaire, bien qu'il soit fondé sur une finalité spirituelle (Deshayes 2007) : « Animés par une même foi, les pèlerins se reconnaissent comme membres d'une même famille qui existe par-delà les limites imposées par la géographie politique » ; pour les autres, c'est la dimension économique qui est visée.

Le mouvement de sacralisation forcée de l'espace continue : en 2010, sur un site dominant le Metn et le Kesrouan, à Kanat Bakiche, une croix métallique de 73,8 m de haut a été érigée. Elle a été surnommée la « Croix de tous les peuples »⁸.

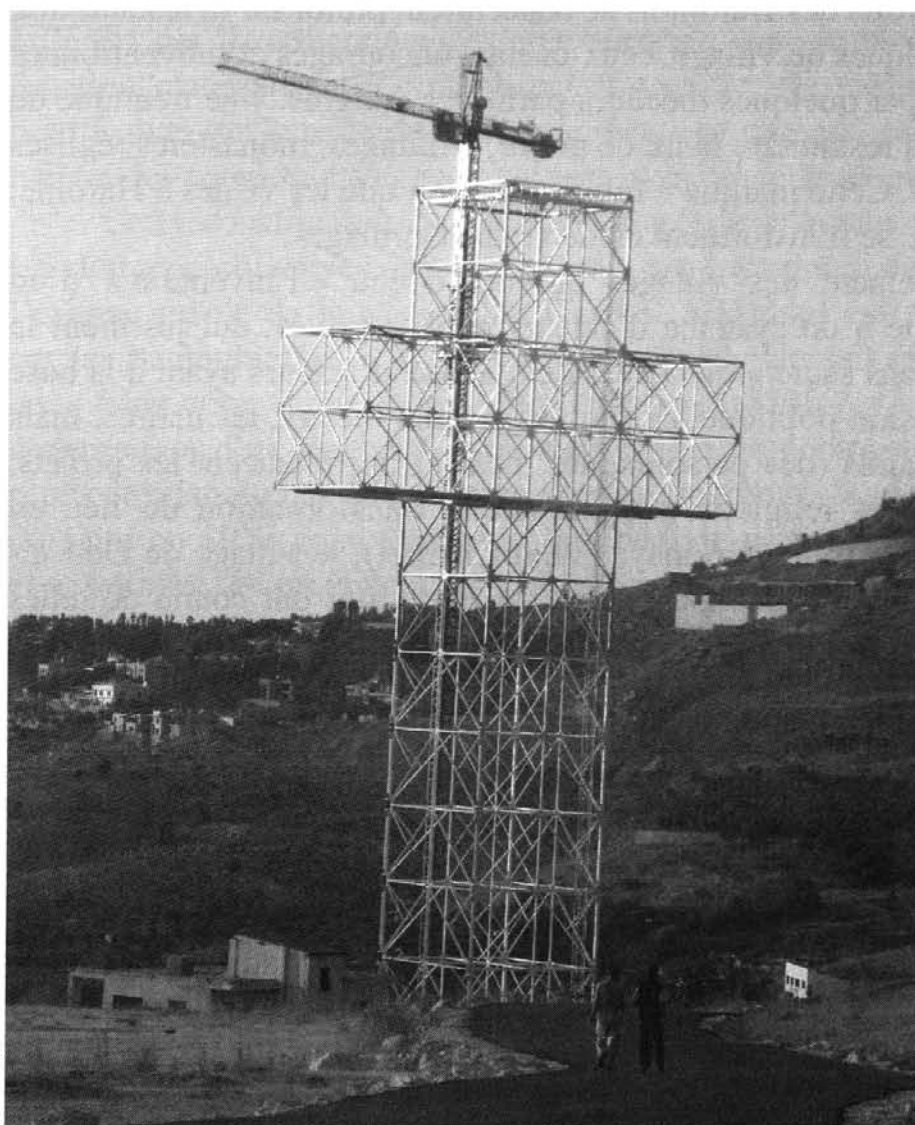


Figure 7 : La croix de Kanat Bakiche (Photo C. Sfeir, 2010)

⁸ Anonyme, 2010, « La fête de la croix à Kanat Bakiche », *L'Orient Le Jour*, Beyrouth, 06/09/2010.

Ce mécanisme de sacralisation ne se limite ni au Mont-Liban ni à la confession maronite. Au contraire, il prend une dimension beaucoup plus large en se diffusant dans tout le territoire national. En effet, dix-huit communautés sont en compétition pour marquer le territoire dans une course de domination symbolique. La constitution d'un espace « saint » pour la tombe du premier ministre sunnite Rafic Hariri, assassiné en 2005 à Beyrouth, en est un parfait exemple. La construction de la mosquée chiite de Sitt Khaoula à Baalbek en est un autre, comme l'est Hsoun, où les maronites et les chiites pratiquent les rituels religieux en commun (Kanafi-Zahar 1997).

L'espace religieux devient alors un véritable enjeu géopolitique. Chez les maronites en particulier, le sacré occupe une place importante dans la construction identitaire de la communauté. La guerre civile fortifia ce besoin de se démarquer des autres par le biais du spirituel ; le jeu des acteurs privés et publics entretient cette tendance.

Décembre 2012

RÉFÉRENCES

- ABBRUZZESE S., 1999, « Catholicisme et territoire : pour une entrée en matière », *Archives des sciences sociales des religions*, 107, pp. 5-19.
- AUBIN-BOLTANSKI E., 2010, *Fondation d'un centre de pèlerinage au Liban*, *Archives des sciences sociales des religions*, <http://assr.revues.org/22386>, accédé le 19 décembre 2010.
- BOURGEY A., 1985, « La guerre et ses conséquences géographiques au Liban », *Annales de géographie*, 94 : 521, pp. 1-37.
- CHÉDID A., 2009, *Les Saints catholiques libanais*, Mansourieh, Aleph, Les Sentiers de la Foi, 64 p.
- CLAVAL P., 2008, *Religion et idéologie, Perspectives géographiques*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Religions dans l'histoire, 235 p.
- CLAVAL P., 2003, *Causalité et géographie*. Paris, L'Harmattan, Géographies en liberté, 125 p.
- CORM G., 2005, « Contraintes historiques, régionales et internationales dans le fonctionnement de la démocratie au Liban », *Confluences Méditerranée*, 54, pp. 217-238.
- DÉCOBERT C., 2010, *Conclusion. Le marché du pèlerin*, Conférence *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient*, 12 décembre 2010.
- DESHAYES L., 2007, *Les pèlerinages*, Paris, Plon, Petite bibliothèque des spiritualités, 125 p.
- DIONIGI A., 2005, « Pèlerinages mixtes et sanctuaires 'ambigus' en Méditerranée », in Chiffolleau S. & Madœuf A., *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient*, Damas, Presses de l'Ifpo, pp. 347-378.
- FARRA-HADDAD N., 2010, « Culte des saints, pèlerinages et enjeux politiques au Liban : quelques observations en milieu chrétien », in Mermier F. & Varin C., *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, Arles, Sindbad, pp. 575-588.
- FRUND B., 1999, *L'espace sacré en question. Des clés de lecture de la ville par l'intermédiaire de ses lieux sacrés : l'exemple de Iasi (Roumanie)*, Mémoire de Licence, Lausanne, Université de Lausanne.
- GUITTON-LANQUEST P., 1995, « Charles Chaynes : à la recherche du sacré... le sacré perdu, le sacré retrouvé ? », *Intemporel, bulletin de la société nationale de musique*, 16, octobre-décembre.
- HEYBERGER B., 2002, « Saint Charbel Makhlouf ou la consécration de l'identité maronite », in Mayeur-Jaouen C., *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve & Larose, pp. 139-159.

- HEYBERGER B., 1998, « Sainteté et chemins de la perfection chez les chrétiens du Proche-Orient », *Revue de l'histoire des religions*, 215, n° 1, pp. 117-137.
- JAFFRELOT C., 2004, « Pèlerinage et nationalisme hindou : les limites de l'interprétation instrumentaliste », *Politix, Dossier Pèlerinages*, 77, pp. 79-104.
- KANAFI-ZAHAR A., 1997, « Le religieux sublimé dans le sacrifice du mouton : un exemple de coexistence communautaire au Liban », *L'Homme*, 37 : 141, pp. 83-100.
- KUNKENBERG J.-M., 1996, « Précis de sémiotique générale », *Points Essais De Boek & Larcier S.A*, 208 p.
- MAYEUR-JAOUEN C., 2002, « Grands hommes, héros, saints et martyrs : figures du sacré et du politique dans le Moyen-Orient du XXe siècle », in Mayeur-Jaouen C. *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve & Larose, pp. 5-34.
- MESSARA A., 1996, « Les partis politiques au Liban : une expérience arabe pionnière et en déclin », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 81-82, pp. 135-151.
- SALANVILLE P., 1969, « La personnalité géographique du Liban », *Revue de géographie de Lyon*, 44 : 4, pp. 375-394.
- SICKING T., 2002, *Organisation territoriale des lieux de culte des diverses communautés à Beyrouth-Municipale*, <http://www.fsr.usj.edu.lb/atlas/files/sicking.pdf>, consulté 14 février 2009.
- VERNICOS-PAPAGEORGHIU S. & Rey, V., 1994, « Religions, nationalités et discontinuités territoriales : le cas roumain en 1992 », *L'Espace Géographique*, 4, pp. 300-311.